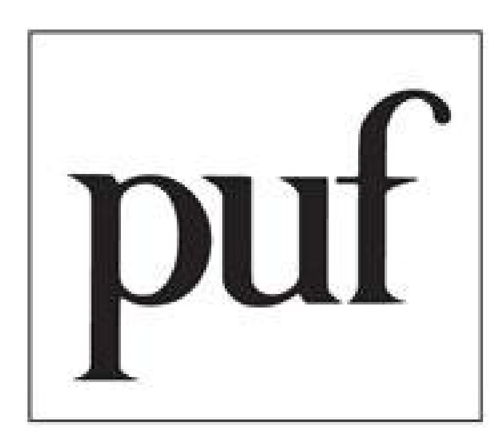




Qu'est-ce que la mémoire collective ? Réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur

RÉSUMÉ. — *La présente étude se consacre à un examen du concept de la mémoire collective en s'interrogeant sur l'interprétation que Paul Ricœur propose de ce concept dans son ouvrage* La mémoire, l'histoire, l'oubli. *L'auteur présente une lecture critique de l'interprétation de la mémoire collective chez Ricœur là ou Ricœur tente de comprendre ce phénomène par analogie avec la mémoire personnelle et risque, selon cette lecture, d'occulter les dimensions de la mémoire collective qui échappent à un tel rapport analogique. L'auteur tente alors de dépasser le cadre de cette analogie par une analyse des sources symboliques et métapersonnelles de la mémoire collective.*

ABSTRACT. — *This study examines the concept of collective memory through an investigation of Paul Ricœur's interpretation of this concept in his work,* La mémoire, l'histoire, l'oubli. *In presenting a critical reading of the analogy Ricœur establishes between collective and personal memory, the author argues that this analogy risks excluding those dimensions of collective memory which cannot be comprehended through such an analogy. The attempt is then made to surmount this difficulty through an analysis of collective memory in relation to its symbolic and metapersonal sources.*

Le thème de la mémoire collective, qui touche de manière essentielle la question du principe de cohésion sociale, assume un rôle singulier dans le contexte hétérogène de nos sociétés contemporaines. La fonction publique de la mémoire collective, sous forme de commémorations ou de musées, tout comme l'évocation de souvenirs traumatisants pour toute une collectivité, suscite un vif débat dans un grand nombre de champs d'analyse, allant des sciences cognitives à la politologie, la sociologie, l'histoire et les autres disciplines des sciences sociales. C'est le grand mérite de l'ouvrage de Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, d'avoir embrassé dans sa réflexion de très nombreux arguments venant de différents champs d'analyse ; pourtant, ce qui retiendra notre intérêt dans le propos qui suit, c'est moins la diversité des perspectives qu'il examine que la motivation profonde qui nourrit sa conception de la mémoire relevant d'une réflexion morale qui traverse l'ouvrage tout entier. Dès la première page de l'Avertissement, cette motivation est clairement exprimée :

> [J]e reste troublé par l'inquiétant spectacle que donnent le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs, pour ne rien dire de l'influence des commémorations et des abus de mémoire – et d'oubli. L'idée d'une politique de la juste mémoire est à cet égard un de mes thèmes civiques avoués[1].

L'intention énoncée ici exprime une ambition considérable ; dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, la réflexion de Ricœur ne porte pas seulement sur la mémoire ou l'oubli propre aux individus ou aux groupes restreints, mais à l'ordre politique au sens fondamental du terme. Faisant du souci d'identifier une « juste mémoire » un authentique « thème civique », il implique en même temps une politique et élargit sa réflexion à la mémoire des collectivités nationales et des différents groupes qui les composent, organisée dans les vastes ordres politiques que nous connaissons à l'époque contemporaine. Comment doit-on entendre l'injonction morale à rétablir la « juste mémoire » en appliquant les catégories d'un « trop » de mémoire ou d'un « trop » d'oubli à des vastes collectivités politiques ? Dans quelle mesure cette visée morale est-elle appropriée au domaine du politique ? Dans le propos qui suit, nous tenterons de donner des éléments de réponse à ces questions à partir d'une réflexion critique sur l'ouvrage de Paul Ricœur *La mémoire, l'histoire, l'oubli.*

I

Dès la première partie de l'ouvrage *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, qui s'intitule « De la mémoire et de la réminiscence », Paul Ricœur s'empare d'un problème fondamental qui organise toute sa réflexion sur les enjeux politiques de la mémoire ; il se demande comment il est possible, à partir de l'expérience première de la mémoire qui s'enracine d'abord dans la sphère originelle de la personne et de son intimité, de rendre compte d'une mémoire à plusieurs, voire d'une « mémoire collective » s'étendant jusqu'aux collectivités politiques ? À quelles conditions ce principe de cohésion une fois identifié nous permettrait-il de lui assigner un « trop » de mémoire ou un « trop » d'oubli ?

Pour répondre à cette interrogation sur les caractéristiques d'une mémoire à large échelle, Ricœur enrichit son analyse de toute une réflexion antérieure sur le rôle de la mémoire dans la constitution de l'identité humaine. Il définit avec beaucoup de précision les étapes majeures dans le cheminement de la réflexion philosophique sur la mémoire et la manière dont elle est investie d'un rôle central dans l'élaboration moderne de l'identité personnelle, puis des identités

1. Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p. 1.

collectives. Comme il le rappelle à juste titre, c'est John Locke qui, en rompant avec les théories substantialistes de l'âme héritées de l'Antiquité et de la métaphysique moderne, a posé, comme seul fondement de l'identité personnelle, l'expérience que chacun a de soi-même, en tant qu'« une même chose pensante en différents temps et lieux ». Selon Locke, l'identité de la personne s'étend aussi loin que cette conscience de soi peut s'étendre sur les actions ou les pensées déjà passées. Ainsi, c'est sur la base d'une conscience de soi qui englobe les différents moments de son expérience que chacun se représente et constitue l'unité de son propre être ; c'est à partir de la mémoire de soi-même dans le passé que l'on se connaît comme étant le même d'un temps et d'un lieu à l'autre[2]. Toutefois, la question du lien entre les individus, entre les mémoires singulières constitutives de l'identité de différentes personnes, ne pose pas de problème particulier pour Locke qui s'en tient au thème du contrat entre individus isolés et du cadre fourni par les institutions politiques pour souder l'être-ensemble des sociétés politiques sans chercher d'autre principe de cohésion sociale. Pour Ricœur cependant, la seule perspective de l'atomisme social et du contractualisme politique ne sait pas rendre compte des liens complexes de cohésion qui rassemblent les vastes collectivités modernes. Aussi s'enquiert-il d'un lien autre et d'une identité collective qui dépasse les seules mémoires personnelles des individus.

Pour autant, Ricœur résiste à la tendance inverse, qui refuse à l'expérience personnelle de revêtir un statut de « sujet authentique » dans l'élaboration de souvenirs[3]. Il n'en faut pour preuve que la manière dont il passe au crible la théorie de la mémoire collective élaborée par Maurice Halbwachs, notamment dans *Les cadres sociaux de la mémoire* et *La mémoire collective*. Halbwachs s'est efforcé de démontrer que la mémoire collective, loin de se composer d'un ensemble de mémoires individuelles, est bien plutôt au fondement de la mémoire et de la conscience personnelles. Cette analyse, comme Ricœur le souligne, revient à réduire la conscience personnelle à une source collective, aux cadres sociaux dont elle relèverait : notre milieu social agirait en nous, que nous soyons ou non conscients de son influence, et en ce sens, nos pensées et souvenirs les plus intimes recèlent un réseau de significations venant de la collectivité hors de nous.

Maintenant sa trajectoire entre ces deux écueils, Ricœur est à la recherche d'un principe de cohésion capable de rendre compte à la fois de l'expérience

2. John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Coste, liv. II, 27, 9, Paris, Vrin, 1983, p. 264-265. Cité par Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 125. Voir également à ce propos mon article « Les sources de la mémoire », *Mémoire, histoire, Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1998, p. 137-148.

3. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 149.

personnelle dans son autonomie[4] et de la dimension métapersonnelle de l'expérience collective avec laquelle elle est étroitement liée. Il trouve le point d'appui indispensable à l'identification de ce principe dans l'une des sources les plus anciennes de toute son entreprise philosophique, à savoir la phénoménologie de Husserl, et plus particulièrement dans la cinquième des *Méditations cartésiennes*, qui interroge en son fondement la possibilité de la saisie originaire de l'autre. Pour Husserl, la condition de possibilité de la compréhension d'autrui naît d'une aprésentation *a priori*, d'une aperception analogique de l'autre par l'ego propre, si bien que cette constitution en moi de l'autre ou, selon la terminologie de Husserl, l'expérience d'« autres non-moi sous forme d'autres moi », loin de se limiter à la simple saisie d'une pluralité d'autres isolés, se présente d'ores et déjà en moi en tant que communauté[5]. Cet acte constitutif, présent à tous les niveaux de son articulation dans le monde social, sert de point de départ à la théorie de l'intersubjectivité, depuis les dimensions interpersonnelles jusqu'aux « communautés intersubjectives supérieures » qui désignent les collectivités élargies. Ricœur est bien conscient que Husserl n'invoque pas la notion de mémoire commune dans sa théorie de la constitution de ces communautés[6] ; du reste, étant donné que Husserl place le principe de cohésion de l'identité collective dans l'ego transcendantal qu'il présuppose, fondement absolu du sens inhérent au monde commun vécu, le rôle de la mémoire commune demeure certainement secondaire. C'est pourquoi, si Ricœur adopte le vocabulaire de l'intersubjectivité husserlienne, il reste sceptique à l'égard de l'idéalisme transcendantal de Husserl, parce qu'il oblige à mettre la souveraineté du moi au cœur de la constitution de l'autre et fonde sur cette base le sens intersubjectif. Dès ses premiers écrits, tout le travail herméneutique de Ricœur a consisté à rompre avec cette notion de souveraineté du cogito quelle qu'en soit la forme, en cherchant à limiter son rôle dans la constitution du sens de son expérience. Il nomme « cogito blessé » ou « cogito brisé » le cogito ainsi invité à plus d'humilité[7]. Il n'en reste pas moins qu'il conserve le rôle paradigmatique que Husserl attribue à l'analogie entre la conscience personnelle et la communauté et il l'utilise pour élaborer toute sa conception de la cohésion sociale et de la

4. C'est Proust qui nous rappelle à juste titre que la mémoire repose, en dernière analyse, sur l'attention que l'individu prête à une expérience et relève de l'importance qu'il lui accorde : « Même à égalité de mémoire », écrit-il, « deux personnes ne se souviennent pas des mêmes choses. L'une aura prêté peu d'attention à un fait dont l'autre gardera grand remords. » Marcel PROUST, *À la Recherche du temps perdu*, tome III, *Le Temps retrouvé*, Paris, Gallimard, Éd. de la Pléiade, p. 971.

5. Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduction de Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1969, p. 74-91.

6. Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 143.

7. Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éd. du Seuil, 1965, p. 425 ; Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 22-27.

mémoire collective ; c'est ainsi, comme il écrit, « par analogie seulement, et par rapport à la conscience individuelle et à sa mémoire, que l'on tient la mémoire collective pour un recueil des traces laissées par les événements qui ont affecté le cours de l'histoire des groupes concernés et qu'on lui reconnaît le pouvoir de mettre en scène ces souvenirs communs à l'occasion de fêtes, de rites, de célébrations publiques »[8]. Le principe d'analogie entre individu et groupe régit, chez Ricœur, deux catégories principales d'analyse de la mémoire, à savoir d'une part la « dette » et le « devoir de mémoire », d'autre part le travail de mémoire sur le modèle de la thérapie psychanalytique.

De là ma question principale : le rapport analogique entre individu et société nous permet-il de situer le « lieu » de la mémoire collective ? Le recours à cette analogie permet-il d'identifier le principe de cohésion ? C'est cette tendance constante à ramener la mémoire collective aux figures analogiques d'une mémoire personnelle qu'il convient d'examiner de plus près en nous interrogeant sur la légitimité de son ambition à dégager, dans toute sa profondeur, le principe de cohésion de la mémoire collective. Si Ricœur dénonce dans l'idéalisme transcendantal de Husserl sa prétention à ramener tout sens aux actes constitutifs d'un ego, le fait de privilégier le rapport analogique entre personne et communauté ne fait-il pas courir le risque d'occulter la ou les dimensions de l'identité collective qui échappent à cette caractérisation par analogie avec l'identité personnelle ? Il me paraît indispensable d'identifier une signification collective qui soit à même de dépasser toute définition analogique par rapport à la mémoire personnelle sans cesser pour autant d'alimenter l'identité des différents membres d'une communauté. Autrement dit, je veux interroger ici le sens même de la mémoire collective qui est censée fonder le lien entre les différents membres de la communauté, avant de confronter mon analyse au travail de Paul Ricœur.

II

Qu'est-ce que la mémoire collective ? À première vue, ce phénomène regroupe non seulement un très grand nombre de phénomènes, mais également des phénomènes se situant à différents niveaux de l'expérience. Il peut s'agir, par exemple, de l'expérience d'un groupe restreint – que ce soit une famille, une classe d'école ou une association professionnelle. Les souvenirs sont alors relativement simples ; ce peut être, par exemple, un événement important qui a marqué la vie d'un groupe si bien que les membres s'en souviendront pendant toute leur vie. À un autre niveau, nous pouvons évoquer les souvenirs que des

8. Paul RICŒUR, *ibid.*, p. 145.

groupes beaucoup plus étendus partagent, mais qui, relevant de pratiques collectives bien plus anciennes que chacun des membres du groupe, marquent d'une façon fondamentale l'identité personnelle de chacun. Telles sont les pratiques politiques ou religieuses, régies par des systèmes de signification symbolique. Par exemple, que des individus de même nationalité entendent jouer l'hymne national de leur pays, ils se lèvent en signe de patriotisme ; ou bien les membres de l'Église chrétienne célèbrent le rite de l'eucharistie en se souvenant des paroles du Christ – « Ceci est mon corps, donné pour vous ; faites ceci en mémoire de moi. » Dans ce cas, les identités des groupes restreints font appel aux souvenirs de communautés élargies et se nourrissent de pratiques symboliques qui fondent toute expérience collective en tant que telle.

Cette brève analyse invite à conclure de manière préliminaire que la possibilité de référer la mémoire collective au-delà de la sphère de l'expérience personnelle, et quelle que soit par ailleurs la variété des niveaux auxquels on peut la situer, réside dans la puissance communicative des symboles. C'est en déployant des symboles comme les drapeaux dans le domaine politique ou l'hostie dans le rite religieux que l'on confère un sens à l'expérience en puisant dans un profond réseau de réminiscences métapersonnelles. De façon surprenante cependant, vu l'intérêt que Ricœur a porté au symbole dans ses travaux antérieurs, il n'insiste pas davantage sur ce thème dans son interprétation de la mémoire[9], alors même que, à mon sens, c'est cette dimension métapersonnelle du symbole qui pourrait nous aider à dépasser le cadre du rapport analogique avec la personne auquel se limite la théorie de la mémoire collective chez Ricœur. Le lien entre interaction symbolique et mémoire collective pourrait bien être ce lieu du dépassement de l'analogie, comme je vais le montrer à partir du célèbre discours de Martin Luther King, « I Have a Dream », « Je fais un rêve ».

Martin Luther King a prononcé ce discours le 28 août 1963, au cours de la « Marche sur Washington » qui rassemblait presque 250 000 participants. La manifestation avait été organisée par le Mouvement des droits civiques pour protester contre l'inégalité politique et sociale subie par les Noirs américains. Une forte composante commémorative caractérisait aussi cette manifestation, puisque, rassemblée devant le monument commémoratif érigé en l'honneur du président Abraham Lincoln, elle rappelait la célèbre Proclamation d'émancipation par laquelle Lincoln, pendant la guerre de Sécession, avait décrété la libé-

9. Dans ses travaux antérieurs, il est vrai, Ricœur propose une définition restreinte du symbole qui, comme chez Kant, limite sa fonction à la désignation par image d'un sens du signifié absent. Les enjeux de cette définition du symbole conçu par opposition au concept très élargi de la forme symbolique chez Ernst Cassirer font l'objet d'une analyse dans mon article « Metacritical Reflexions on Paul Ricœur's Interpretation of Cassirer's Concept of the Symbol », *Journal Phänomenologie*, Vienne, Autriche, n° 21, 2004, p. 9-17.

ration des esclaves noirs. Martin Luther King n'a du reste pas manqué d'attirer l'attention sur cette commémoration, tout en rappelant à ses auditeurs que la promesse d'égalité faite par Lincoln à la population noire américaine n'avait jamais été tenue. L'évocation de cette promesse non tenue a grandement contribué à conférer une certaine solennité au discours de Martin Luther King, mais cela ne suffit pas à expliquer sa puissance : en réalité, et à un autre niveau, le pasteur protestant rappelle quelque chose d'autre, qui est au cœur du discours de Lincoln lui-même ; le principe d'égalité sur lequel fut fondée la Nation américaine, à partir de la déclaration d'Indépendance de 1776 : « Nous tenons cette vérité pour évidente en soi, que tous les hommes sont créés égaux », citée par Lincoln et reprise par Martin Luther King. Plus important encore, les pères fondateurs des États-Unis ne se sont pas contentés de légitimer politiquement le principe d'égalité, mais ils lui ont attribué une sanction divine. Après Lincoln qui invoque à son tour le fondement providentiel du principe d'égalité, Martin Luther King rappelle, avec une éloquence toute particulière, sa source eschatologique profonde. Ainsi, après avoir envisagé une fin au conflit racial, et la possibilité que les enfants noirs et blancs puissent se promener en paix main dans la main, le pasteur protestant évoque une vision prophétique – tirée de l'Évangile selon saint Luc, qui rappelle lui-même les paroles du prophète Isaïe (40, 3-5) : « Alors la gloire du Seigneur se révélera, et toute chair d'un coup la verra [10]. »

Cet exemple nous permet d'établir une distinction importante, nécessaire pour élucider le phénomène de la mémoire collective. À un premier niveau de l'analyse, nous pouvons nous référer à la mémoire collective que partagent tous ceux qui ont écouté Martin Luther King, le 28 août 1963. Je me souviens à quel point son discours, que j'ai pu voir et entendre à la télévision en tant que jeune écolier, fut émouvant dans le contexte très chargé de cette année 1963 qui, quelques mois plus tard, devait également voir l'assassinat du Président John Kennedy. Le souvenir qu'un groupe retient d'une expérience partagée constitue ainsi le premier « lieu » de la mémoire collective. Le 28 août 1963, les manifestants, les téléspectateurs et tous les contemporains qui ont pu prendre connaissance de l'événement en lisant les journaux en ont gardé un souvenir collectif, chacun dans sa perspective différente. Prise en ce sens, la mémoire collective dure aussi longtemps que vivent les membres du groupe qui s'en souviennent et disparaît avec eux. C'est à ce moment que la mémoire collective vivante, comme Paul Ricœur l'a bien montré en suivant la théorie de Maurice Halbwachs, cède la place à l'enquête et au récit historique qui, faisant suite à la disparition de tout souvenir vivant, cherche à représenter l'événement.

10. Martin LUTHER KING, *Autobiography*, New York, Warner Books, 1998, p. 226.

Mais ce niveau de définition de la mémoire collective semble bien pauvre. Il aurait été possible, en fait, d'écouter le discours de Martin Luther King sans prendre la mesure de sa signification. On aurait pu l'écouter d'une manière distraite, comme on écoute n'importe quel discours politique. On aurait pu retenir alors des phénomènes aléatoires ou même triviaux – le beau soleil de ce mois d'août, l'importance inédite des forces de sécurité présentes, la tension extraordinaire qui y régnait. Il est donc indispensable de faire le départ entre le souvenir direct d'un événement et un autre moment avec lequel il est souvent confondu : son incorporation symbolique. Cette incorporation précède tout récit historique et s'en distingue. Dans sa fluidité et son immédiateté, elle ne se confond pas non plus avec tout ce que nous comprenons par le mot de « tradition ». S'il est vrai que le travail de l'imagination accompagne l'activité de la mémoire collective (il dépasserait le cadre de notre propos d'examiner cette question en détail), il constitue *a fortiori* un moment essentiel de l'incorporation symbolique de la mémoire collective. Il semble que l'incorporation symbolique se réalise au moment même d'une expérience directe de l'événement lui-même, qui constitue ainsi le noyau de tout souvenir ultérieur. Dans le cas du discours que le pasteur a prononcé sur les marches du Lincoln Memorial à Washington, c'est parce que les contemporains ont immédiatement saisi la profondeur théologico-politique du discours qu'ils ont pu apprécier la grandeur de l'événement et l'importance de la contribution de Martin Luther King qui fait l'objet aujourd'hui d'une commémoration nationale, ce qui n'empêche pas que d'autres manières d'incorporer symboliquement cet événement sont en concurrence – allant jusqu'à la contradiction. Les sudistes hostiles au message du pasteur noir ou le chef du FBI à cette époque, J. Edgar Hoover, lui ont voué une hostilité implacable et ont de ce fait attribué à son discours une tout autre signification symbolique que celle retenue par ses alliés. En ce sens, la mémoire collective est, dès sa genèse, déjà une mémoire fragmentée [11]. En même temps, c'est la charge symbolique qui permet à la mémoire collective de servir de source de continuité temporelle des identités collectives qui, lorsqu'elle est codifiée, se prête à la formation de ce que nous nommons la « tradition ».

C'est ici que nous pouvons établir une distinction essentielle pour notre discussion. S'agissant d'une expérience collective, nous distinguons entre les souvenirs personnels retenus à partir d'une multitude de perspectives différentes et le lieu collectivement identifiable et communicable constitué par l'incorporation symbolique de la mémoire collective. La « mémoire collective » ne saurait

11. Doron MENDELS, *Memory in Jewish, Pagan and Christian Societies of the Graeco-Roman World. Fragmented Memory – Comprehensive Memory – Collective Memory,* Londres, Clark, 2004, p. 30-47.

être réduite à l'un ou à l'autre de ces moments, mais oscille entre ces deux modes de réminiscence. Ainsi à une extrémité se trouve la singularité de perspective qui ramène toute expérience collectivement significative au réseau des souvenirs personnels ; à l'autre extrémité, l'incorporation symbolique hausse la mémoire au-delà de la sphère personnelle et lui confère un sens qui se communique dans une sphère commune et publique. D'un côté, il est possible de cantonner l'acte de souvenance si complètement dans la sphère de l'expérience personnelle que la profondeur de son sens collectif s'estompe (le beau soleil qui a illuminé le ciel du mois d'août, la densité inhabituelle des forces de police, etc.) ; de l'autre côté, même après la disparition de tout souvenir personnel et vivant de l'événement, son incorporation symbolique peut continuer à prêter une signification puissante à une expérience collective ultérieure (« Je fais un rêve »). C'est à partir de la densité de ses multiples stratifications que l'incorporation symbolique permet à la mémoire collective de se perpétuer bien au-delà des vies de ceux qui ont directement assisté à un événement dans son articulation à la fois continue et changeante. Et la dimension perdurable de l'incorporation symbolique du langage et du geste corporel constitue une source métapersonnelle de toute interaction entre personnes.

III

S'agissant du concept de mémoire collective tel qu'élaboré par Paul Ricœur, il me semble qu'à trop privilégier des catégories d'analyse tirées de l'expérience personnelle, il occulte la profondeur des couches de la mémoire collective. Cette tendance se manifeste, à mes yeux, avant tout quand il applique indifféremment à l'individu et à la communauté des catégories telles que la « dette » ou le « traumatisme psychologique ». Certes, je ne nie pas qu'il soit possible d'assigner une dette ou un devoir et une expérience traumatique à des communautés entières ; bien au contraire, cela me paraît même de droit, mais si je vois dans l'analyse subtile à laquelle Paul Ricœur soumet la notion de devoir moral collectif ou de traumatisme partagé en mettant en évidence le niveau tacite et refoulé de la mémoire collective un des apports les plus originaux de son livre, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, je ne peux m'empêcher de m'interroger en même temps si de telles catégories peuvent aider à saisir, dans son essence, ce que nous désignons sous le vocable de « mémoire collective ».

Pour reprendre notre exemple de Martin Luther King, sans doute est-il possible de caractériser son mouvement en termes psychologiques et de souligner le traumatisme vécu par les Noirs américains, violemment arrachés à un contexte africain et soumis à des siècles d'esclavage dans les États du sud des

États-Unis. Jusqu'après leur libération, ils ont été victimes d'un siècle d'injustice et de discrimination, privés qu'ils étaient de leurs droits élémentaires. Les changements dans la législation américaine, dus en grande partie à la force morale de leurs tactiques non violentes, qui les ont établis dans leurs droits, n'ont pas fait entièrement cessé les conditions d'inégalité. En raison du traumatisme subi, l'on pourrait interpréter la relation entre la société américaine dans son ensemble et les Noirs américains en termes de dette, compte tenu de la promesse d'égalité non tenue, d'autant plus que Martin Luther King a lui-même affirmé dans son discours « Je fais un rêve » qu'il était venu à Washington pour « encaisser un chèque ». Ou bien, inversement, sur la base des efforts déjà faits à leur égard en terme de reconnaissance des droits civiques, on pourrait qualifier d'« abus » de mémoire la grogne persistante parmi certains groupes de Noirs américains qui auraient pour but principal de convertir une situation initiale d'injustice en un nouveau statut de créancier privilégié. N'est-il pas alors particulièrement avantageux de « s'installer dans la posture de la victime », afin de revendiquer d'autres formes de réparation ? Comme l'écrit Tzvetan Todorov, en appliquant les catégories de la psychologie de thérapie familiale au domaine politique : « Avoir été victime vous donne le droit de vous plaindre, de protester, et de réclamer [12]. » En adoptant une perspective psychologique similaire dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paul Ricœur, tout en précisant qu'il ne souhaite pas exagérer ce point, ne conteste nullement l'idée que la posture de la victime « engendre un privilège exorbitant, qui met le reste du monde en position de débiteur de créances » [13]. Aussi abandonne-t-il l'idée d'un « devoir de souvenir » auquel il substitue, selon la terminologie freudienne appliquée à ce thème, un « travail de mémoire » sur l'expérience traumatique passée [14].

Pourtant, à faire abstraction de la portée symbolique du discours de Martin Luther King, ou à la réduire à la seule dimension psychologique d'un sentiment de rancœur ou de rage – fût-ce une rage légitime motivée par le sentiment d'avoir été victime d'injustice –, on pourrait très bien ravaler ce discours au plan d'une simple revendication formulée par un groupe de pression. En tout cas, cette analyse échoue à identifier la puissance symbolique qui alimente la mémoire collective en lui conférant une signification propre au niveau méta-personnel, et la méthode qui consiste à expliquer les réminiscences collectives par leur analogie avec les processus psychiques individuels et les principes tirés

12. Tzvetan TODOROV, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995, p. 56.

13. Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p. 104.

14. *Ibid.* Pour un examen critique de Ricœur sur ce point, voir les articles de Rainer ROCHLITZ, « La mémoire privatisée », *Le Monde* du 26 juin 2000, et de Sarah GENSBURGER et Marie-Claire LAVABRE, « Entre "devoir de mémoire" et "abus de mémoire" ; La sociologie de la mémoire collective comme tierce position », *in* Bertrand Müller, dir., *L'histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricœur*, Dijon-Quetigny, Payot Lausanne, 2000, p. 75-98.

de la morale individuelle occulte la profondeur symbolique et la capacité de persistance de certaines expériences spécifiques aux collectivités politiques, alors qu'elles se font jour seulement dans l'espace qui s'ouvre entre la réminiscence personnelle et l'incorporation symbolique.

Pour en venir à l'exemple plus directement cité par Todorov et Ricœur, les génocides du XXe siècle et notamment l'extermination des communautés juives par le nazisme, il me semble que là aussi les catégories de dette et de devoir de mémoire, ainsi que de travail de mémoire, passent à côté de l'essentiel. Derrière la réalité de la disparition physique de vastes communautés, il convient d'identifier une rupture dans la continuité du monde européen lui-même, qui laisse muette toute tentative d'expression symbolique. L'essentiel ici, à mon avis, échappe absolument aux catégories de quantification en terme d'oubli psychiques de même qu'aux catégories de la morale individuelle appliquées à des personnalités collectives, c'est-à-dire à la désignation de deux groupes qui se confrontent sous forme de débiteurs ou créanciers, de patients et thérapeutes. Il s'agit moins ici d'accomplir un « travail » pour redresser le trop de mémoire ou le trop d'oubli, que de s'éveiller à la compréhension que cette disparition affecte l'identité même de l'Europe telle qu'elle plonge ses racines dans l'Antiquité, et que les génocides du XXe siècle, plus que tout autre événement historique, la dénaturent irrévocablement.

La quasi-absence, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, d'une analyse du symbole par rapport à la mémoire collective me paraît d'autant plus surprenante et regrettable que Paul Ricœur s'est particulièrement attaché, dans son livre sur Freud, à souligner les limites de l'interprétation psychanalytique des symboles, montrant que si les symboles peuvent effectivement être les symptômes de maladies névrotiques, on perd cependant une partie de leur signification à vouloir les analyser trop exclusivement en termes de symptomatologie. Sans doute le symbole peut-il être, dans un sens régressif, le symptôme d'une maladie, mais il peut également revêtir un sens progressif et renvoyer à l'inspiration, dans le cas d'une œuvre d'art, d'une doctrine religieuse ou d'un fondement politique [15].

Cette dernière interprétation me paraît devoir nourrir substantiellement ma propre théorie de l'incorporation symbolique, puisque c'est notamment la puissance de cette incorporation qui, au travers de ses méandres, ses déplacements et ruptures, rend compte de la persistance de la mémoire collective à ses niveaux les plus profonds.

Jeffrey Andrew BARASH
Université de Picardie, Amiens

15. Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 514-543.